



**Mennesket som Mikrokosmos**  
**Grundtvigs digt om 'Menneske-Livet'**

Gregersen, Niels Henrik

*Published in:*  
Grundtvig-Studier

*Publication date:*  
2000

*Document version*  
Også kaldet Forlagets PDF

*Citation for published version (APA):*  
Gregersen, N. H. (2000). Mennesket som Mikrokosmos: Grundtvigs digt om 'Menneske-Livet'. *Grundtvig-Studier*, 51(1), 75-103+217-218. <http://ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/grs/article/view/16358>

# Mennesket som Mikrokosmos

## Grundtvigs store digt om »Menneske-Livet«<sup>1</sup>

*Af Niels Henrik Gregersen*

Denne Forbindelse med alt Sandeligt: fra Lyset til Jorden, fra Vandet og Luften indtil Stenene, er Grunden til, at man har kaldt Mennesket en Verden i det Smaa, (Mikrokosmos) skønt man heller skulde sagt: en sammenføiet (organiseret) eller forenet Verden.

N.F.S. Grundtvig, »Om Mennesket i Verden«, *Danne-Virke* II, 146

Legems-Bygningen alene udgør ikke det fuldstændige Menneske, men er Menneske-Legemet, altsaa en Deel af Mennesket, Siælen udgør heller ikke Mennesket, men er Menneske-Siælen, altsaa en Deel af Mennesket, ikke heller er Aanden Mennesket, thi den skal kaldes Aand og ei Menneske, men det er Sammen-Smeltningen og Forbindelsen af alle disse Dele, som udgør det fuldstændige Menneske.

*Om Kiødets Opstandelse og det evige Liv* af Biskop Irenæus, fordansket ved Nik. Fred. Sev. Grundtvig [1827], 1880, 24.

### I

Grundtvigs salmer drejer sig ret beset alle om mennesket i verden. Men kun ét digt i Grundtvigs *Sang-Værk* bærer slet og ret titlen *Menneske-Livet*. Det er dette store digt fra 1847 (*Sang-Værk* IV, 173), som her skal gøres til genstand for en undersøgelse, hvad det så afgjort fortjener.<sup>2</sup> Der er tale om et både betydningsmættet og kompositorisk gennearbejdet digt om menneskelivet og dets mulighed for selvafklaring og vækst. Henover 38 strofer beskrives menneskets transformation fra at være et længselsfuldt anende mangelvæsen til i Bethlehems-barnet at genkende gudbilledlighedens realisering: foreningen af menneskets jordiske og himmelske bestemmelse. Igennem inkarnationens erfaring af fylde i stedet for mangel kan mennesket nu vende tilbage til den jordiske skønhed og genbeskrive verden i et nyt lys. Grundtvigs digt om *Menneske-Livet* samler således en række af hans teologiske grundanliggender, ikke mindst sammenhængen mellem Kristus-billede og menneskesyn. Denne sammenhæng viser sig at rumme både en tidslig dimension af udvikling og en rumlig dimension af natur og sanselighed. Det er i denne sammenhæng, at den gamle tanke

om mennesket som et mikrokosmos hører hjemme. For i menneskets lille verden er alting samlet – både ånd og natur.

### 1. *Frelse som restitution og transformation*

Som bekendt bestemmer Grundtvig grundlæggende frelsens mål som en »genløsning« af den faldne skabning. Selve frelsens proces beskrives imidlertid ud fra erfaringer af »forløsning«. Der er både en følelse af savn og tomhed, som mennesket skal *forløses fra*, og et nyt overskud, som mennesket skal *forløses til*, nemlig gudbilledlighedens forklarelse i Kristus. Det som Grundtvig senere, i *Den christelige Børnelærdom*, kaldte »Saliggjørelsens Orden«, rummer således ikke bare en restitutionsproces, hvori menneskets af synden fordunklede gudsbillede genoprettes, men også en vækst- og transformationsproces, der endnu er uafsluttet. Grundtvig tænkte ikke bare i oprindelighedskategorier, men også i fornyelseskategorier. Mennesket skal ikke kun hjem til Paradiset, men også frem mod en ny tilstand.

Der er grund til at understrege denne dobbeltsidighed i Grundtvigs soteriologi allerede her, fordi Grundtvigs tanke om menneskets gudbilledlighed i nygrundtvigiansk tradition ofte er blevet tolket i rene oprindelighedskategorier. Men fra sine læsninger i oldkirkens teologi var Grundtvig vel bekendt med den vigtige skelnen mellem gudbilledligheden som billede (*eikon/imago*) og som lighed (*homoiosis/similitudo*). Mennesket er ganske vist »oprindeligt« skabt i Guds Ords billede (*eikon*), men mennesket har »endnu ikke« realiseret sin lighed (*homoiosis*) med Gud.<sup>3</sup> Således oversatte Grundtvig i 1827 Irenæus' hovedskrift, *Imod Kætterne*, 5. Bog, kap. 6:

»Naar derimod denne *Aand*, forenet med *Sjælen*, forbindes med Legemet, da skabes det aandelige og fuldkomne Menneske, som er Skabningen efter Guds Billede og Lignelse. Hvis derimod *Sjælen* mangler *Aanden*, da er Mennesket blot besjælet og kiødelig, og er da *ufuldstændig*, da han vel bærer Lignelsen i Konst-Værket, men har ikke Ligheden, som Aanden giver...«<sup>4</sup>

Mens Irenæus og Grundtvig her alene taler om menneskets oprindelige skabelse, sker der hos begge en bevidst sammenkædning af antropologi og kristologi. Udsagnet i 1. Mos. 1, 26f om, at mennesket skal skabes »i vort billede og lighed«, ses i lyset af Paulus' tanke om, at den gamle Adam kun er et forvarsel om den nye Adam (Rom 5), som er realiseret i Kristus. Alene Kristus er, med Kolossenserbrevets formulering, »den usynlige Guds [synlige] billede... I ham blev alting skabt i himlene og på jorden, det synlige og det usynlige...« (Kol 1,15f).

Om Grundtvig kunne man derfor sige, hvad Gustaf Wingren har sagt om Irenæus' teologi: »I inkarnationens mänsklighet möta vi något, som överträffar skapelsens mänsklighet men som ändå är just skapelsens mänsklighet. 'Växandet' binder samman identitet och förändring, höjning, ökning« (Wingren 1948, 125). I hvert fald kan Grundtvig allerede i *Kort Begreb af Verdens Krønikke* fra 1814 gøre det klart, at mennesket i Paradiset ikke var skabt som fuldkomment, men kun som fuldbåret, og at mennesket af Gud var skabt til at »voxe til en guddommelig Vext, sammenvoxe med Ham [Kristus], hvis Billede han var«. <sup>5</sup> Alting er således sammenfattet i Kristus, og det er menneskets opgave at følge i Jesu fodspor (jvf. SV II,64/IV, 247). Inden for denne teologiske konception hænger skabelsestankens imago-lære nøje sammen med efterfølgelseskristologien. Første trosartikel fastholder, at det er det gamle menneske, som skal reddes, og ikke et splinternyt og anderledes menneskeliv. Anden og tredje trosartikel varetager imidlertid det anliggende, at mennesket er undervejs og endnu ikke er blevet ligedannet med Kristus. Der er endnu noget at lære. Som det senere formuleres i *Den christelige Børnelærdom*:

»...naar Menneske-Livet i Guds Søns Tro nærmer sig Modenheds-Alderen, da vil de troende ogsaa begynde at see Lys i Herrens Lys, og stykkeviis opdage den guddommelige Visdom under Narredragten [korsets dårskab]« (VU 6, 117).

Det menneske, der er blevet genløst, skal hen ad vejen opdage stadigt nye sider af den visdom, som blev åbenbaret i Kristus.

## 2. Mennesket som Mikrokosmos

Grundtvig udfolder således til stadighed sit menneskesyn under tidens og udviklingens perspektiv. Men mennesket anskues også i naturens rumlige kategorier. Således er digtet om *Menneske-Livet* komponeret over et fast inventar af naturbilleder – nærmere bestemt: stjerne, fjeld, hav, fugl og blomst – som gentages med varierede betydninger, alt efter hvad de bruges til at symbolisere i menneskelivet selv. Således kan stjernen henhøre til menneskets øje, til intellektet, men også til Bethlehemsstjernen; havet kan henhøre til det dybe, moderlige, hjertelige og derfra til Jomfru Maria; fuglen knyttes til tonerne, det himmelske og åndelige og høje, men også til julenattens budskab og julenattens sang.

Det ville være forkert at sige, at Grundtvig i digtet udviser nogen selvstændig interesse for konkrete sanseindtryk. Fuglene er hverken svaler eller spurve eller solsorte, men simpelthen: fugle. Naturens fænomener bruges som sindbilleder på menneskelivet. Til gengæld er det Grundtvigs tanke, at naturens skønhed åbner sig for det menneskelige syn, ligesom naturens betydning kommer til orde i sproget. Mennesket opfinder ikke, men *opdager* naturens betydning. Grundtvigs forudsætning er således, at en ganske bestemt »åndelig« betydning verden er manifesteret såvel i den ydre sanselige verden som i menneskets åndelige liv. Derfor er ingen naturbilleder overladt til tilfældighederne. Naturens store elementer – stjerne og hav og fjeld – svarer nøje til elementære træk ved mennesket – øjet og lyden og det klippefaste – i menneskets lille verden. Ja, mennesket *er* selv naturens store verden i sin egen lille verden.

Grundtvigs poesi viser sig her at udtrykke en bestemt ontologi. I sin gudbilledlige bestemmelse afspejler mennesket sammenføjningen af naturens og åndens verden. Mennesket danner således fikspunktet mellem den sanselige og den åndelige verden, og udgør som sådan et *mikrokosmos*. Denne forestilling om mennesket som et mikrokosmos skal dog ikke opfattes som en naturfilosofisk teori om menneskets oprindelse i kosmos. Tanken er snarere, at mennesket er udset til at være Guds fuldstændige skabning. Hvor dyret kun har del i den sanselige verden og englene kun har del i den åndelige verden, rummer mennesket begge verdener i sig. Grundtvigs hovedinteresse ligger således ikke i den horisontale udvikling fra natur til ånd, men hans fokus ligger i den sammenhæng mellem natur og menneske, som er begrundet i, at mennesket som

den mageløse skabning bærer præg af den usynlige, åndelige verden i sig.<sup>6</sup> Alene mennesket i verden véd, hvad kærlighed er (og kender forskellen mellem godt og ondt), alene mennesket har sansen for sandheden i sig (og kender forskel på sandhed og løgn) og alene mennesket kan se forskel på skønhed og forvrængning. Det er således menneskets sjælelige opgave at *bekende sig* til kærligheden, sandheden og skønheden i den åndelige verden og samtidig *genkende* deres manifestation i den synlige verden, såvel i naturens store verden som i sin egen legemligheds lille verden.<sup>7</sup>

## II

De 38 strofer, som digtet *Menneske-Livet* består af, kan naturligvis deles op på flere måder, men følger man de stadigt genkommende naturbilleder som kompositionsprincip, viser der sig følgende overordnede struktur:

- 1 (strofe 1-6): Naturen som symbol på menneskets kolde magtbegær
- 2 (strofe 7-10): Naturen som symbol på menneskets overskud
- 3 (strofe 11-16): Naturen som symbol på menneskets livsfylde
- 4 (strofe 17-20): Menneskets ejendommelige længsel efter evigt liv
- 5 (strofe 21-26): Jesus Menneskesønnen som det sande gudbillede
- 6 (strofe 27-30): Naturen som symbol på menneskelivets transformation efter Kristi billede og lighed
- 7 (strofe 31-38): Den nye lovsang

Digtet rummer således fire forløb, hvori naturen anvendes som symbol på menneskelivets transformationer, (1) som gold og kold natur, (2) som åndsvæsen, (3) som umiddelbar livsfylde og (6) som den forløste gudbilledlighed. Disse fire forløb er afbrudt af refleksionen over menneskets evighedssavn (4) og af synet af Jesu jordeliv (5), og efterfulgt af en lovsang (7).

### *1. Naturen som symbol på menneskets kolde magtbegær*

Lad os begynde med de første seks strofer. De fem natursymboler er som allerede antydte bibelske symboler, men også selve opbygningen af stroferne 1-6 spiller på en helt bestemt bibelsk tekst, nemlig kærlighedens lovsang i 1. Korintherbrev 13:

»Om jeg så taler med menneskers og engles tunger, men ikke har kærligheden, er jeg et rungende malm og en klingende bjælde. Om jeg så har profetisk gave og kender alle hemmeligheder og har al tro, så jeg kan flytte bjerge, men ikke har kærlighed, er jeg intet ...« (1. Kor. 13,1-2).

Det er netop pragtens og storhedens kulde, som stjernen og fjeldet er billede på i strofe 1-2. Stjernerne ses her som tindrende og høje, men også som iskolde, idet de kun kredser om egen (magt og) ære. Tilsvarende er fjeldet her i første omgang billedet på den sikkerhed, der ligger i at besidde guldet i bjergets eget skød, men uden at kunne glæde sig over det, og resultatet er tomhed. Og tænk at være som havet: at kunne omfavne alt, og dog ikke kunne glæde sig over noget som helst (str. 3). Eller at have det skarpeste blik (som ørnen) og den dejligste stemme (som spurven), men være dump for alt, hvad der sker og ikke kende til livslyst (str. 4). Eller at være duftende og ren og uskyldig som blomsten, men ikke bære frugt (str. 5).

Alt dette handler naturligvis ikke om naturen, men er billeder på menneskets tomhed og jagen efter vind, som Prædikeren i Det gamle Testamente skriver. Den gentagne konjunktiv »var jeg ...« viser med al tydelighed, at naturen anvendes som billedresource for typisk menneskelige livsmuligheder. Sammenkædningen af forfængelighed og forgængelighed genoptager et kingo'sk topos, men vel at mærke udsat for et kosmisk udblik, der rækker langt ud over hverdagslivets duggefulde græs.

Først med strofe 6 erstattes det konjunktiviske »var jeg ...« med det indikativiske: »Er jeg en Mand som maae dø ...«. Dermed opnås (ligesom nedenfor i afsnit 1, 2, 3 og 4) en 5 + 1 struktur, hvor afsnittet kulminerer i menneskets særstilling, som dermed danner afsættet for det følgende afsnits beskrivelse af mennesket som åndsvæsen. »Mand« er her en fællesbetegnelse for mennesket, ikke en kønsbestemmelse, men resultatet bliver, at selv om mennesket er »mageløst«

sammenlignet med naturen, så er dog døden det fælles vilkår for mennesket såvel som for blomsten. Blomsten kan her tjene som billede på mennesket, fordi dets liv er som græssets (Sl 90, 6; Jak 1,10f; m.fl.).

Hvad menes der med, at mennesket er »mageløst i Kraft og i Fylde« (str. 6)? »Kraft« velsagtens af den simple grund, at mennesket »kan« mere end disse i øvrigt vældige naturfænomener, nemlig at stille spørgsmålet om tilværelsens mening (str. 7). Men hvorfor siger Grundtvig, at mennesket er mageløst i sin »Fylde«? Medmindre man vil antage, at Grundtvig blot har skullet bruge et godt rim til »forskyld« eller at udtrykket på anden måde er tilfældigt, så må »Fylden« så vidt jeg kan se betegne, at mennesket rummer naturen i sig og bærer på dens rigdom, vel at mærke i fuldstændiggjort skikkelse. Her melder der sig den gamle platonske tanke om »fyldens princip« (*principium plenitudinis*), som i varierede skikkelser findes op igennem den kristne tænkning og igen dukker op i romantikken.<sup>8</sup> Således også hos Grundtvig: stjernen er til stede i mennesket som øjets lys, der ikke kun skinner som et koldt og livløst himmellegeme (str. 1), for øjet er et lys, der både kan *afspejle* det store rum i det lille øjenæble og som samtidig kan *glæde sig* over skaberværket.

## 2. Naturen som symbol på menneskets overskud

Menneskets særstilling i universet er netop begrundet i det forhold, at mennesket – som den fuldbyrdede natur – både kan betragte og forstå den skabte verdens *betydning*, også selvom mennesket kan tage fejl:

Øiet er Stjerne og Øiet er Speil,  
Øiet er meer, er et Lys, sig kan fryde,  
Kan, om end tit det i Verden saae feil,  
See, hvad al Skabningen har at betyde (str. 7).

Ordet overgår imidlertid synet. Ordet rummer i sig hele den ydre naturs herligheder – både havets dybde, fuglens himmelflugt og sansen for stjernernes hær og de blomstrende enge – samtidig med at Ordet er mageløst og langt overgår den sansbare natur. Ordet er det dobbelte mikrokosmos par excellence, fordi det



i sig samler lydens urnatur (stemmen symboliseret med urhavet) og Helligåndens himmelske inspiration:

*Ordet i Øre og Ordet i Mund*  
 Vidt overgaaer, hvad os falder i Øie,  
 Det har sin Moder paa Lydhavets Bund,  
 Har til sin Fader Guds Aand fra det Høje (str. 8)

Ordet er »vinget«, altså beåndet, og forener en glimtvis erkendelse af det himmelske<sup>9</sup> med livslysten, som er knyttet til det jordiske:

Det er en Fugl uden Mage paa Jord,  
 Leer ad hver Skytte og leger med Haanden,  
 Mennesket faaer med det vingede Ord,  
 Lynglimt fra Himlen og Livslyst i Aanden (str. 9).

Med menneskets synssans og sprogsans kan nu hele verden lukkes op. Sammen med Ordet skænkes mennesket hele naturens verden – fra stjernen til blomsterne – som Guds gave:

Solen og Maanen og Stjernernes Hær,  
 Blomstrende Enge og Klipper og Have,  
 Som de er fjerne og som de er nær,  
 Til os med *Ordet* er Guddommens Gave (str. 10).

Der er her tale om en naturens teologi, men ikke om nogen »naturlig teologi«, dvs. en rationel adgang til erkendelsen af Gud gennem empiriske træk ved naturen. Udgangspunktet tages i Ordet, og gennem Ordet åbnes naturens verden som herligheder, givet af Gud. Den trivielle verden (stroferne 1-6) er nu transformeret til den betydningsrige verden, der kan blive kilde til glæde (stroferne 7-10). Mennesket har lov til at nyde den hele vide verden.

### 3. Naturen som symbol på menneskets livsfylde

Med strofe 10 er der igen (ligesom i str. 6) lagt op til et crescendo, som føres videre i stroferne 11-16. Stjernerne og havet m.str. bliver nu til sindbilleder på menneskets indre natur. Vi møder på ny en transponering af naturbillederne. Stjernen sidder ikke kun på himmelhvælvingen (str. 1), heller ikke kun i øjet, som er menneskets legemlige korrelat til stjernen (str. 7), men stjernen har også et åndeligt korrelat i menneskets tankeliv:

*Stjernen, jeg kiender, og Stjernen, jeg har,  
Tindrer i Aanden paa Himlen hin lille,  
Tæt ved mit Øje saa venlig og klar,  
Tankerne fryde sig da i det Stille (str. 11).*

Således er mennesket et mikrokosmos, der spejler naturens og åndens store verden, men som også bærer den store verden i sig selv, nemlig i form af øjet (legemligheden) og tankevirksomheden (ånden).

Ligesom der er overensstemmelse mellem den lille og den store verden, er der også inden for menneskets lille verden en samstemthed mellem det legemlige og det åndelige. Hvad der menes med »*Stjernen, jeg kiender, og Stjernen, jeg har*« i strofe 11, strofe 1 er ganske vist ikke helt tydeligt, men eftersom de følgende strofer alle begynder med »*Klippen jeg kiender*«, »*Havet jeg kiender...*« osv., og der hver gang hentydes til menneskets indre liv (tro, hjertelighed, sang, og kærlighed), må der også i strofe 11 tænkes på menneskets åndelige liv. Det understøttes af udtrykket »*Stjernen, jeg har, / Tindrer i Aanden paa Himlen hin lille*«, hvad der må henvise til tankens kraft bag menneskets pande. Også fornuften er for Grundtvig Guds gave.

Med de følgende strofer bliver det klart, at mennesket er skabt af ånd og til ånd. Beskrivelsen af mennesket i dets egenart har en religiøs klang og beskrivelsen er til stadighed båret af bibelske allusioner. Det kolde fjeld med guldet i skødet er nu blevet til den livgivende klippe, troens klippe: »*Sjælenes Glæde, som af den udrbrød, / Trofast beviser, at Liv er derinde*« (str. 12). Her knyttes associationen velsagtens til Moses, der slår på klippen med sin stok, så at vandet bryder frem (4. Mos. 20). På samme måde forbindes havet med hjertet i barmen (str. 13), fuglen med sangen (str. 14) og blomsten med moderens omfavelse af

barnet i kærligheden – blomsten og moderen, der begge sætter frugt, men kun alt for godt véd om livets skrøbelighed (str. 15). Moderen nævnes ganske vist ikke, men er underforstået, fordi Grundtvig som regel forbinder blomsten med kvinden; skrøbeligheden ligger i henvisningen til fryden og smerten, ligesom blomstens konnotation til livets hastige bortsvinden allerede er udtrykt i str. 5.

Også her genfinder vi 5 + 1 strukturen. Efter genbeskrivelsen af mennesket som den, der bærer naturen i sig i stroferne 10-15, følger i str. 16 atter en fremhævelse af menneskets storhed, som samtidig lægger op til refleksionen over menneskets evighedslængsel i stroferne 17-20:

Menneske-Livet, trods Døden, og fik  
 Mindet til Trøst og dets Ord til sin Hevner,  
 Naar som en Soel det opstod og nedgik,  
 Lysende Spor det dog efter sig levner (str. 16).

#### 4. *Menneskelivets længsel efter evigt liv*

Stillet over for sin egen endelighed, stiller salmens jeg sig i stroferne 17-20 ikke tilfreds med et »ved Jorden at blive, det tjener os bedst«. Mennesket er rigtignok jordens frænde, men som skabt i Guds billede skal mennesket ikke kun være jorden tro, men også være himlen tro. Netop her ligger accenten i menneskets stilling i kosmos, for mennesket er et *mikrokosmos af den dobbelte verden*, den sanselige og den åndelige. Vi hørte allerede i str. 8, at Ordet »har sin Moder paa Lydhavets Bund,/har til sin Fader Guds Aand i det Høie!« Mennesket må være tro mod sin længsel efter det evige liv, som sætter »Kronen paa Livet og Glæden« (str. 19). Livets fuldeste udfoldelse kan netop ikke realiseres i dennesidigheden, og forestillede vi os en dennesidighed, der ikke var omkranset af evigheden, så ville vi være tilbage ved den tomhed, som Prædikeren beskriver i Det gamle Testamente:

Ak, uden det dog igrunden er Tant  
 Menneske-Livets det store Vidunder,  
 Syndernes Sold ser i Døden jeg grandt,  
 Sjæl uden Synd selv i Støvet kun blunder (str. 20)

### 5. *Jesus Menneskesønnen: det sande gudbillede*

Det er på dette sted, at Grundtvig i strofe 21 begynder at tale i ønskeform (optativ). Menneskets bestemmelse er jo at forbinde det himmelske og det jordiske og således realisere det dobbelte mikrokosmos: sand legemlighed og sand åndelighed i én persons enhed.

Det er ikke uden grund, at jeg her tolker Grundtvigs anvendelse af mikrokosmos-tanken ud fra den kristologiske to-natur-lære, sådan som den blev formuleret på synoden i Kalchedon i 451. Her hed det som bekendt om Kristus, at han var »sandt Gud og sandt menneske, to naturer i en persons enhed, uden adskillelse og uden sammenblanding«. Kristus er jo netop den, der i eminent forstand forener himmel og jord, sådan som det fremgår af hymnen i Kolossenserbrevet (1, 15-20). Svarende hertil havde Grundtvig allerede tidligt gjort Logos-kristologien gældende i kosmisk format, idet alle ting har deres »Samhold« i Kristus.<sup>10</sup>

Kristus er således den dybe sammenhæng i alt, som er til. Alle tings enhed findes kun realiseret i Kristus. Der er derfor heller ikke nogen vej fra det synlige ind i det usynlige, fra det jordiske ind i det himmelske. På dette sted siger Grundtvig nej til en selvberoende himmelstræben. Nedefra og op er det kun bevidstgørelsen af menneskets savn og evighedslængsel (stroferne 17-20), som danner bro mellem de to verdener. Men lykkeligvis går der en vej fra det himmelske til det jordiske, og det er inkarnationens vej. Inkarnationen »ødelægger ikke det, som antages af Gud«. Dette er netop to-natur-lærens pointe, som både vil fastholde, at Gud *virkelig* tog bolig i Kristus (ingen adskillelse) og at integriteten i Jesu menneskelighed bevares i hans *virkelige* menneskelighed (ingen sammenblanding).<sup>11</sup>

Interessant nok begynder Grundtvig imidlertid ikke umiddelbart med Kristus-billedet, men med menneskets ønske om at blive forenet med Gud – i lighed med Jesus-barnet. Der er så at sige tale om en »optativ kristologi«, en kristologi i ønskeform:

*Jesus, min Herre! Du Menneskesøn,  
Som har til Fader kun Gud i det Høie,  
Og har til Moder en Jomfru saa skøn,  
Det er dit Jordliv, mig svæver for Øie (str. 23).*

Konkret tager Grundtvig vejen om ad Jomfru Marias moderlighed som et billede på kirken. Han griber her tilbage til tanken om et bryllup mellem Kristus og menigheden fra Efeserbrevet kap. 5, som han knytter sammen med tolkningen af kirken som troens moder. Den optative kristologi udtrykker dermed en evighedslængsel, som ikke kun selvisk drejer sig om at opnå udødeligheden på egne vegne, men om at deltage i en glæde, der omfatter samfundet af alle troende, der »nyder« Gud. Salmens »jeg« bliver til menighedens jeg:

Havde til Fader jeg Himmelens Gud,  
 Leved og aanded jeg kun til *Hans* Ære,  
 Da var min Moder og Himmelens Brud,  
 Da var jeg Alt hvad jeg ønskede at være.

Da var min Livstraad et Guddommens Bliv:  
 »Bliv for mit Ansigt! du mig velbehager,  
 Nyd med din Fader det evige Liv!  
 Hvad Jeg dig giver, dig Ingen fratager!« (str. 21-22).

Muligvis underforstår Grundtvig her Augustins tanke om, at mennesket skal »bruge« det jordiske, men kun skal »nyde« Gud, dvs. elske og ære Gud for Guds egen skyld. Men pointen er under alle omstændigheder, at mennesket gennem brylluppet mellem den himmelske fader og den jordiske moder får del i Guds evighed. Mennesket *får lov* til nyde: nyde Guds evige nydelse.

Parallellen mellem strofe 22 og 10 er slående. Ligesom mennesket dér fik alle jordens goder givet og fik *lov til* at fryde sig, således får mennesket nu i evighedshåbet *lov til* at nyde det evige livs nydelse. Grundtvig ender i begge steder i det store: »Du må godt«. Evighedens gave er givet uden modkrav.

Men det som i længslen efter forening kun anes, det er allerede realiseret i Jesus-barnet, som i sig forener himlen og havet, Guds herlighed og det jordiske spejl, Gud fader og Jomfru Maria (str. 23). *Nu* kan glædens budskab forkyndes for alt folket, som i Lukasevangeliets juleevangelium, og *nu* kan der synges julesange selv i vinterens nat, hvor naturen ellers er mørk og kold. For Grundtvigs årstider går altid fra forår over sommeren til efterårets høst og nydelse af årets værk. Vinteren får aldrig det sidste ord, men giver budskab om den evige vår.<sup>12</sup> Kristus-længslen er blevet indløst: Guds ære og skaberværkets glæde brin-

ges i samklang: »Velkommen Morgen med Guldaar i Mund,/Himmerigs Ære og Jorderigs Glæde« (str. 25).

Igen hører vi evangeliets budskab: »Du må godt«, hvori der samtidig ligger et: »Du kan godt«. Grundtvig taler nu ikke længere i ønskeform (optativ), men i et imperativ, der involverer den talende og som hviler på den realiserede kristologiske perfektum. Vi skal *selv* lade os føde i Bethlehemsbarnets krybbe og selv lade os svøbe med dets klæder. Og vi kan det, for som Johannes Døber (»Forbudet«) har forudsagt det, så vil Kristus døbe ikke bare med vand, men med Helligånd (Luk 3,16):

*Bethlehems-Barnet i Krybberum lagt!  
Lade med dig vi os føde og svøbe,  
Da skal det sees, som dit Forbud har sagt,  
Du kan og vil med den Helligaand døbe* (str. 26).

Hvis inkarnationen i Bethlehemsbarnet er et perfektum, der som sådan kan forkyn- des som fuldbyrdet, så er menneskets virkeliggørelse heraf et imperfektum, som rummer en uafsluttedhed og en stadigt ny begynden. Det følgende er derfor en beskrivelse af Grundtvigs forståelse af det, som i den gamle dogmatik kaldes »helliggørelse«, dvs. den tro, som skal leves ud midt i hverdagslivets gen- vordigheder. Grundtvigs budskab er her ikke moralsk, men båret af det kristologiske overskud : imperativen: »Du skal«, er transformeret til jussiven: »Du må godt – og du kan«. For Kristus har døbt med Helligånd.

#### *6. Naturen som symbol på transformationen efter Kristi billede og lighed*

På denne måde bliver opfordringen i strofe 26 fulgt af en ny genbeskrivelse af naturens verden, sådan som denne viser sig i lyset af troens overskudserfaring. Man kan mene, at Grundtvig i denne salme mangler sans for den indre modlø- shed og tvivl, som også hører menneskelivet til, men til gengæld er Grundtvigs beskrivelse af helliggørelsens process fri for ethvert moraliserende drag. Hvad det kommer an på, er at finde modet under modgang og være tilstrækkelig fri til at kunne »smile ad Mørket«, når mørket falder på. For julens budskab lyder netop om natten, når det som julesangen synger om: brylluppet mellem himmel

og jord, *ikke* er synligt. Synligt er kun barnet i krybben. Men ud af det kristologiske overskud følger det soteriologiske overskud, som Grundtvig udtrykker i en ny genbeskrivelse af verden. For nu er mennesket ikke længere alene i verden. Gud selv vandrer med på menneskets livsvej, ligesom Jesus vandrede sammen med disciplene på den stormende sø, og ligesom Fugl Phønix gav bud om det evige liv:

Da har vi Stjerne og da har vi Fjeld  
Fælles med dig, som ei Tider forandre,  
Da, om end Stormene hvine i Kvæld,  
Dristig med dig vi paa Havet tør vandre.

Da synger himmelsk for os under Øe  
Fuglen, som fandt i dit Palmetræ Hvile:  
»Eders er Livet, I aldrig skal dø;  
Frit kan med *Jesus* ad Mørket I smile«.

Da har til Blomst vi den evige Trøst,  
Som dufter sødt, omend Øinene briste,  
Da modnes Livstræets Frugt i vort Bryst,  
Saa kun vor Helsot ved Døden vi miste. (str. 27-29)

Naturens sidste transformation er nu gennemført. Vi begyndte med naturen som billede på det kolde og betydningsløse. Vi så da, hvordan mennesket overgår alt i naturen »i Kraft«, samtidig med at mennesket selv »i Fylde« bærer naturen i sig i intensiveret skikkelse. Men alt dette ændrer ikke på, at mennesket savner evighed. Ja, mennesket savner foreningen med den evige fylde, som alene Gud besidder. I Jesus-barnet ser vi realiseringen af menneskets gudbilledlige bestemmelse, og brylluppet med ham giver menighed lov til at nyde Guds fylde. Mennesket fik først livets goder givet (str. 10), men derefter også evighedens fylde (str. 22). Ud fra dette overskud kan hele den vide verden vindes tilbage én gang til. Forskellen mellem det sanselige lys og mørke er overvundet, fordi Gud er nærværende både i lyset og i mørket.

## 7. Den nye lovsang

Efter fremstillingen af forløsningens nye overskud bryder salmen endelig ud i et overskud af lovsang, et doksologisk overskud.<sup>13</sup> For nu kan mennesket både takke Gud i midnattens stund og knæle for Gud i balsalen (str. 30). Både de lave erfaringer og de høje erfaringer hører med til troens register. Nu lyder opfordringen til at synge med »den *Gamle* i Tonefald nyt« (jvf. Salme 40, 4), for nu kan Davids lovprisning af mennesket i Salme 8 synges i en ny toneart, præget af visheden om, at Gud fortsat bebor det jordiske land:

Vel maa jeg sige: hvad er vel en Mand,  
At du hans Støv skulde drages til Minde!  
Og saa en Menneskesøn, hvad er han?  
Kan i hans Hytte et Herberg du finde! (str. 33)

David spurgte, hvad et menneskebarn mon er. Svaret blev givet med Menneskesønnen Jesus, han som i tidens fylde realiserede, hvad mennesket fra begyndelsen var bestemt til at skulle blive: Guds sande ikon. For Kristus var og er den usynlige Guds synlige billede (Kol 1,15). Guds største vidunder fandt altså ikke sted i himmelens fjerne regioner, men her i lavlandet, i Bethlehems dal (str. 30):

Dermed af Spædes og Diendes Mund,  
Du dig for evig en Lovsang beredte,  
Vidunder størst ved din store Miskund  
Her i det Lave paa Jorderig skedte!« (str. 36)

Dette under – at himlen møder og forener sig med det jordiske – er »endnu for hver Engel en Gaade« (str. 37). For englene danner ikke et mikrokosmos af det synlige og usynlige, men kender kun til den åndelige verden. Kun mennesket forener i sig den sanselige og den åndelige verden, og kun Jesus har realiseret, hvad der er alle menneskers bestemmelse: at skinne i Guds glans, at glædes i Guds glæde:



Tungemaal, Stammer og Folk paa Guds Jord!  
 Vaagner og frydes ved *Menneske-Livet*!  
 Eder med Bethlehems-Barnet: *Guds Ord*,  
*Glandsen og Glæden* for evig er givet! (str. 38).

## III

Ovenfor har jeg forsøgt at vise, hvordan Grundtvig i digtet om *Menneske-Livet* anvender rudimenter af den gamle forestilling om mennesket som *mikrokosmos*. Grundtvig har dog næppe ønsket at hylde en ganske bestemt teori herom. Der er snarere tale om, at Grundtvig på en meget konsekvent måde har anvendt mikrokosmos-tankens billedverden i sin beskrivelse af menneskelivet og dets mulighed for transformation. Denne billedverden har imidlertid ontologiske prætentioner, og tanken om mennesket som mikrokosmos indgår organisk i Grundtvigs syn på mennesket som en enhed af stov og ånd. Det kan man ikke mindst få øje på, hvis man læser digtet *Menneske-Livet* fra 1847 i forlængelse af den unge Grundtvigs Dannevirke-artikler, i særdeleshed artiklen *Om Mennesket i Verden* fra 1817 (DV II, 118-206). Pointer herfra skal derfor trækkes frem i det følgende.<sup>14</sup>

Nu findes imidlertid mikrokosmos-tanken i mange forskellige versioner, og spørgsmålet er, hvad det er for en type vi finder hos Grundtvig. Navnlig to muligheder byder sig til inden for den store vesterlandske tradition. Den ene er den platonsk-kristne tankemodel, der opfatter mennesket som foreningspunktet mellem naturens sansbare verden (*kosmos aisthetikos*) og den usynlige åndelige verden (*kosmos noetos*). Den anden er den romantiske tanke, som i højere grad understreger den horisontale udvikling fra natur til ånd. Min påstand vil her være, at Grundtvig er en kristen platonist. Det er den oldkirkelige model af mennesket som et *dobbelt mikrokosmos*, som er den grundlæggende for Grundtvig, og selvom Grundtvig låner mange af sine forestillingsformer fra romantikken, kritiserer han netop romantikken for at naturalisere menneskebilledet og dermed halvere mikrokosmostanken.

### 1. Grundtvigs platonisk-kristne forståelse af mennesket som mikrokosmos

Tanken om mennesket som mikrokosmos var i antikken en forestilling, som var ganske udbredt og som derfor indgår i en række forskellige helhedskonceptioner.<sup>15</sup> Atomisten Demokrit er citeret for at have kaldt mennesket et mikrokosmos, men også Platon kan siges at have haft en lignende forestilling, for så vidt som universet i *Timaos* beskrives som »et stort menneske« (*Timaos* 81 A og D). Ligeledes Aristoteles kender forestillingen om en korrespondens mellem det store og det lille univers (*Fysikken* 8,2; 252b), og i nyplatonismen findes sporene af tanken både hos Plotin (*Enneaderne* IV, 3,1) og hos Filon (*Quis rer. div.* 155).

Mikrokosmostanken var imidlertid ikke kun en teoretisk idé, men var fuldstændig integreret i oldtidens og middelalderens medicinske kosmologi.<sup>16</sup> I forlængelse af Hippokrates og Galen var tanken således, at der til de fire elementer (jord, vand, luft, ild) svarer fire forskellige kropsvæsker (*humores*), som atter svarer til bestemte sindstilstande (melankoli, flegma, blod og det koleriske). Sygdomme var da udtryk for en ubalance mellem kropsvæskerne. Også astronomiske betragtninger blev ofte inddraget i diskussionen af legemlige og sjælelige sygdomme, idet astronomi og astrologi endnu ikke var adskilt. Grundtvig var næppe under indflydelse af sådanne overvejelser, men de medicinske forestillingers indgang i det almindelige verdensbillede fra antikken og frem til og med renæssance kan forklare mikrokosmos-tankens stadige nærvær op igennem europæisk tradition.

Går vi nu tilbage til kirkefædrene, kan de ofte udtrykke et forbehold over for tanken om mennesket som mikrokosmos. Forestillingen kunne jo lægge op til den tanke, at mennesket er skabt efter den materielle verdens forbillede (jvf. Demokrits atomteori), således at mennesket ikke kan regnes for højere end dyret eller stenen. Denne indvending finder vi f. eks. hos Arnobius (*Imod hedningerne* II, 25). Den samme modvilje kan spores hos én af de kappadokiske fædre, som Grundtvig med sikkerhed har kendt, nemlig Gregor af Nyssa. Gregor stillede sig kritisk over for dem, der siger, at mennesket er et mikrokosmos, fordi dette måtte implicere, at også menneskets sjæl og ånd består af de samme elementer som universet i øvrigt:

»Hvilken storhed ligger der i, at mennesket kaldes et billede eller lighed af verden – af himlen som skal gå under, af jorden som undergår forandringer,

og af alle de ting, som himlen og jorden rummer, der vil forgå sammen med det, som omfatter dem« (*Om menneskets skabelse* XVI, 1; PG 44, 180).

Mennesket storhed ligger tværtimod i, at det er skabt i Guds billede og lighed! Alligevel ender Gregor karakteristisk nok ikke med at forkaste mikrokosmos-tanken, men med at udvide den, således at mennesket rummer i sig både den jordiske natur og den guddommelige natur. Med henvisning til Gen 1,26f, der både taler om, at mennesket er skabt i Guds billede og lighed og at mennesket er skabt som mand og kvinde, henviser Gregor til menneskets dobbeltnatur som et både åndeligt og kropsligt væsen. Mennesket er netop et *dobbelt mikrokosmos* og har til opgave at være en formidler mellem den dyriske og den gudommelige natur:

»Meningen er denne: Der er to naturer – den guddommelige og ukropslige natur og det irrationelle og dyriske liv; disse er adskilt fra hinanden som ekstremer, men mennesket er midleren imellem dem. For i menneskets sammensatte natur kan vi anskue en del af hver af de naturer, jeg har nævnt – af det guddommelige, fornuftsmæssige og intelligente, som ikke tillader en skelnen mellem mand og kvinde, og af det irrationelle, vort legemes form og struktur, som er opdelt i mandligt og kvindeligt: for hver af disse elementer kan med sikkerhed findes hos alle, der tager del i den menneskelige eksistens« (*Om menneskets skabelse* XVI, 9; PG 44, 181).

Netop denne tanke om mennesket som midler står centralt i Grundtvigs antropologi. I Dannevirke-artiklen *Om Aabenbaring, Konst og Vidskab* bestemmer Grundtvig mennesket som »Hovedet« for hele den af tiden underlagte skabning (DV III, 260). Ligeledes ses mennesket som et »Forenings-Punkt« (DV III, 261) mellem skaberordet og timeligheden, hvorved mennesket får en opgave som »Midleren mellem Gud og Verden« (DV III, 260). Menneskets midterstilling i kosmos er med andre ord udtryk for en særlig *opgave*, som mennesket har fået givet af Gud:

»Han [mennesket] maae see sig i Skaberen og Verden i sig, og efter dette Syn udtrykke Skaberen i sig, og sig i Verden, da først kan han begribe sig i Skaberen, og Verden i sig« (DV III, 261).

Dette er en indviklet sætning, som imidlertid viser sig at være nøje gennemtænkt. Tankegangen rummer tre skridt: (1) Erkendelsesvejen er, at det lavere må forstås ud fra det højere: Mennesket må (a) forstå sig selv ud fra sin Skaber (eftersom mennesket jo ikke er sit eget ophav), og verden må (b) forstås ud fra mennesket – ikke fordi mennesket har skabt verden, men fordi mennesket som mikrokosmos bærer »Verden i sig«. (2) Når først dette syn har indfundet sig, kan mennesket komme til at »udtrykke Skaberen i sig« (dvs. realisere sin gudbilledebestemmelse), althimlens mennesket lever »i Verden«, altså som en integreret del af skaberværket. Endelig (3) når mennesket – i tidens løb – frem til at *begribe* det, som allerede har været *set* poetisk, nemlig at mennesket må forstås ud fra Gud, og verden ud fra mennesket.

Grundtvig forklarer således verden ovenfra og ned, ikke nedefra og op. På dette afgørende sted viser Grundtvig sig at være en kristen platoniker, om end ikke af den kropsforagtende slags. Mens den filosofiske platonisme understreger afstanden (*chorismos*) mellem ideernes verden og fænomen-verdenen, tænker Grundtvig ud fra inkarnationstanken: Logos blev kød (Joh 1,14). Grundtvig er platoniker i den forstand, at der findes en forudgiven åndelig verden, men samtidig understreger han, at åndens verden også præger sig i menneskets legemlighed. Øjets lys er således skabt for at se naturens skønhed, men også for at kunne genfinde præget af det åndelige lys i det skabte.<sup>17</sup>

Det var denne helhedskonception, som Grundtvig læste sig ind i med sin såkaldte »græske vækkelse« fra 1837ff, hvor han begyndte at oversætte en stor del græske salmer og liturgidele. Digtet om *Menneske-Livet* fra 1847 er en frugt af denne fordybelse, selvom digtet er selvstændigt og helt igennem »grundtvigsk«. Det grundtvigske viser sig ikke mindst ved, at mennesket ikke skal vælge mellem Gud *eller* timeligheden, den åndelige verden *eller* sanseligheden. Som vi har set, ærer mennesket Gud lige netop ved at tage del i skaberværkets glæde – fra fjeldets top til havets dyb.

I Grundtvigs *Blik paa Poesiens Historie og Bernhard Severin Ingemann* fra 1822 finder vi samme helhedskonception. Mennesket er »opreist af Støvet i Skaberens Billede« til at være Guds »synlige Statholder i Verden«. Mennesket bliver således her set som »baade Guds og Muldets Frænde«, der »i alle sine Foretagender [maa] efterligne eller efterabe Gud, og har naturlig Sammenhæng med Alt hvad han skal byde over, nævne og bruge efter dets Vilkår og Beskaffenhed« (min understr.).<sup>18</sup> Grundtvig kombinerer her tanken fra 1. Mos 2, 7 om, at men-

nesket (*adam*) er en jordskabning, der er dannet af leret fra agermulden (*adamah*), med tanken fra Salme 8 om, at mennesket er højt ophøjet over det øvrige skaberværk.

Mikrokosmos-tanken er imidlertid ikke kun forudsat hos Grundtvig, men findes også udtrykkelig nævnt. I den førnævnte Dannevirke-artikel *Om Mennesket i Verden* hedder det blandt andet, at »vort Legems elementariske Forbindelser ... indeholder Bestand-Delene til et verdsligt Underværk« og at

»[d]enne Forbindelse med alt Sandseligt: fra Lyset til Jorden, fra Vandet og Luften indtil Stenene, er Grunden til, at man har kaldt Mennesket en Verden i det Smaa, (Mikrokosmos) skiøndt man heller skulde sagt: en sammenføiet (organiseret) eller forenet Verden« (DV II, 146).<sup>19</sup>

Selvom Grundtvig altså her lægger en vis afstand til selve betegnelsen (en afstandtagen, vi også fandt hos Gregor), er der ingen tvivl om, at ethvert menneske rummer både den sanselige og åndens verden i sig selv.

Dette bliver tydeligere, hvis vi ser nærmere på menneskets egen konstitution som legeme, sjæl og ånd. Her finder vi mikrokosmos-tanken gentaget i menneskets indre natur, idet der til menneskelivets legemlige ytringer viser sig at svare åndelige ytringer. Tankegangen er, at legemet på én gang skal være »Redskab« for åndens liv (åndens instrument) og et »Organ« for ånden (åndens ytrings-organ).

Generelt gælder det i følge Grundtvig, at menneskelivet tager udgangspunkt i en modtagelse af indtryk, som efterhånden udfoldes og artikuleres. »[D]en menneskelige Grundvirksomhed er passiv, er en Modtagelse af Indtryk, som kaldes Fornemmelse« (DV II, 184). Det samme gælder for det åndelige liv: mennesket begynder i modtagelsen af åndelige synsindtryk for derpå – med sin sjæl eller selvbevidsthed – at blive ét med det åndelige indtryk. Til ethvert åndeligt indtryk svarer der derfor et sanseindtryk :

»Ligeledes med det aandige Liv, hin Grund-Fornemmelse af Aanden, der falder sammen med Selv-Bevidstheden, er Villie og Samvittighed, som svare til *Hørelsen* der vækker, Anelsen svarer til Aande-Drættet, Lugtens Grund-Virksomhed, Syn og Følelse til hvad vi og sandseligt kalde saa, Begreb til

Omspænding, Smag til Smag, Forening til Æden og Drikken, Enighed til det hele Legeme« (DV II, 184).

Citatet viser, hvorledes mennesket i sig selv integrerer den sansbare og åndelige verden, som jo ellers hører til i to adskilte verdener. Disse korrespondenser mellem legemligt og åndeligt udspiller sig imidlertid ikke kun som paralleller på hver sit plan. Tværtimod forstærker og intensiverer de hinanden. Som et eksempel kan nævnes Grundtvigs forståelse af sammenhængen mellem (1) øjet som legemligt synsorgan og (2) synet som et sjæleligt fænomen (knyttet til menneskets selvbevidsthed som sansende subjekt), og endelig (3) indbildningskraften. Sidstnævnte er et åndeligt fænomen, der bliver til ved samtidigt at genfremkalde det sansede indtryk, organisere det i sammenhæng med andre sanseindtryk og selv kreativt skabe nye forestillinger:

»Øiet er Synets Redskab, og maae betragtes som et Speil, hvor Skikkelserne i en vis Afstand afbildes ved Lysets Hjelp, og Sjælens Evne til at annamme disse Billeder, kalde vi Synet, Evnen derimod til at samle og gienkalde dem, og danne lignende efter Indtryk giennem de andre Sandser, kalde vi *Indbildnings-Kraft*, thi Sands er vores Udtryk for det Lidende og Kraft for det Virksomme i Mennesket, saaledes at denne altid forudsætter hiin« (DV II, 187).

Det er således gennem indbildningskraften, at associationsdannelsen finder sted. Mennesket er krystallisationspunktet, der i sig samler de sanselige indtryk og giver dem åndens præg. Mennesket er krydsfeltet, hvor »Overgangen« sker fra de sanselige forestillinger til de åndelige billedrækker:

»Vi indsee nu let, at vore sidste ægte sandselige Forestillinger ere Lyset, Luften og Lyden, og at Overgangen skeer *i os selv* giennem blandede Forestillinger af sandselig Oprindelse, men med aandigt Præg, hvilket røber sig derved, at de kun have en billedlig Skikkelse, vise sig under Billede af de sandselig tilsvarende Ting« (DV II, 188).

Således kan vi kun forestille os Livet under billede af luften og vinden (hebr. *ruah* og gr. *pneuma* betyder både »ånd« og »vind«). På samme måde kender vi kun Ordet under billedet af lyden og stemmen, ligesom vi kun kan forestille os

Gud gennem os selv, jf. gudbilledligheden. Det er netop »vort Kald og vor Pligt at søge Guds Billede i os, see i os selv en levende, billedlig Forestilling af Gud« (DV II, 189).

## 2. Grundtvig og romantikkens version af mikrokosmos-tanken

Jeg har her forsøgt at tolke Grundtvigs anvendelse af mikrokosmos-tanken i forlængelse af hans inspiration fra oldkirken. Som allerede nævnt kunne man også se Grundtvigs udsagn som udtryk for en mere specifik romantisk variation over samme idé, nemlig forestillingen om mennesket som kronen på værket af en lang naturhistorisk proces. Således skrev Henrich Steffens i *Indledning til filosofiske Forelæsninger fra 1803*, at »Mennesket er Naturens fuldvoxne, modne og friebaarne. Den overlod os til sig selv og udbredte alle sine Skatte for os.«<sup>20</sup> Således eksisterer der ifølge Steffens

»en betydningsfuld Sammenhæng mellem alle Animalisationens Former. Hele Dyrerækken forvandlede sig for os til en lidt efter lidt vaagnende Intelligenz, hvis Spidse og Centrum, hvis Højeste og Dybeste *Mennesket* var«. <sup>21</sup>

Kunne Grundtvig have formuleret sig på en sådan måde?<sup>22</sup> Det må indrømmes, at Grundtvig faktisk kan anvende en lignende tankemodel, som når han siger, at »de samme Egenskaber *laae til Grund for* Stenen, som yttre sig i Planten og røre sig i Dyret« (DV II, 148). Men det er værd at lægge mærke til, at Grundtvig netop ikke placerer mennesket på toppen af dyrerækken. Tankerækken afbrydes, før han kommer til mennesket. Grundtvig ønsker netop ikke at forstå det højere ud fra det lavere. I modsætning til al bagvendt videnskabelighed forklarer Grundtvig verdens indretning ovenfra:

»Her see vi da, at det er af Planterne vi skal lære at kiende Jorden, Planterne igien af Dyrene, Dyrene af *Mennesket* ...« (DV II, 151).

Grundtvig kunne have tilføjet, at mennesket skal forstås ud fra den åndelige verdens virksomhed i mennesket! I Grundtvigs perspektiv må den romantiske

organismetænkning, som vi finder den hos Steffens, fremstå som en *halveret mikrokosmos-tanke*, der som resultat kommer til at sanseliggøre kristendommen. Set i dette perspektiv var Grundtvigs kritik af romantikken ikke, at denne ikke var realistisk nok, men at den ikke var tilstrækkelig idealistisk. Allerede i skriftet *Imod den lille Anklager* (1815) bliver det klart, at vejen for Grundtvig er lukket både til Oehlenschlägers poesi-kristendom og til H.C. Ørsteds naturfilosofiske kristendom. Denne korrektion af romantikken som kristendomstolkning finder vi også i Dannevirke-artiklerne, hvor Grundtvig karakteriserer tanken om »en sandseliggjort Christendom, ... et Natur-Evangelium« (DV II, 180) som en slangeagtig fristelse.

Grundtvig kunne altså ikke følge fætter Steffens i dennes potenserede naturbegreb. Grundtvig deler ikke Steffens' opfattelse af, at »Naturens Tendenz« af sig selv har driften til at slå over i den moralitet og kærlighed, som kan findes hos mennesket.<sup>23</sup> Heller ikke kan Grundtvig tilslutte sig en harmonitænkning, der ser bort fra, at tilværelsen er en strid mellem godt og ondt og i stedet forstår tilværelsen som en nødvendig afbalancering mellem menneskets egoistiske lyksalighedsdrift og dets drift mod helhed og forening. Grundtvig kan ikke sige, at »Alting *bestaaer* ved en uendelig Harmonie«. <sup>24</sup> Harmoni findes ikke, så længe striden står på mellem liv og død. Derfor vægrede Grundtvig sig også mod den Spinoza-dyrkelse, som man finder både i præromantikken (fx. hos Goethe og Jacobi) og hos romantikere såsom Schleiermacher og Steffens.<sup>25</sup>

Til gengæld bliver Grundtvig ved med at være romantiker på andre måder. Det er således ikke naturen i dens blotte fremtrædelsesformer, der interesserer Grundtvig, men altid den symboliserede natur. Dertil egner stjerner, bjerge, og havet sig, ligesom fuglen og blomsten. Naturen bliver til sindbillede på åndelige kræfter. Som formuleret af Flemming Lundgreen-Nielsen: »Grundtvigs *natur-opfattelse* er romantikkens. Naturen skildres ikke for sin egen skyld, men gennemlyses, gives en åndelig betydning, 'forklares' .... Naturen bliver transcendent, og Grundtvig kan læse i den som i en bog«. <sup>26</sup> Alligevel viser der sig også her en forskel til romantikken, i hvert fald til romantikkens naturfilosofi. Grundtvig ville ikke kunne sige som Steffens:

Jeg begynder i Dag at betragte Historien, som jeg i de forrige Timer betragtede Naturen. Der saae vi *een* Aand, som syntes at have gennemtrængt hele Naturen, dens Ideer talede forunderlig til os gennem Gestalter. Skulde vi



nogensinde kunne forstaae dens hemmelige Sprog? Alt bærer der det Eviges Præg. Levende, bevægelig, foranderlig, og i de mangehaande Forandringer bestandig den samme, rejser sig en oprindelig frie Aand, arbejder sig gennem Naturens mæandriske Krumninger – Massen selv, det Materielle, synes denne Aands halvgjennemsigtige Dække, eller rettere, dens evige Organ – og Historien er dens evige Aabenbaring«. <sup>27</sup>

I forhold til denne organisme-tænkning ville Grundtvig tage to forbehold: For det første kan historiens ånd ikke erkendes gennem naturens bog. Naturens bog er for Grundtvig ikke halvgjennemsigtig; den er simpelthen lukket, fordi naturen er tavs. Kun mennesket er i stand til at give stemme til naturens betydningsrigdom. <sup>28</sup> Hvad der er en principiel mulighed for mennesket – som skabt i Guds billede og lighed – er langt fra altid en praktisk mulighed, eftersom menneskets erkendelse lader sig forvilde. Kun under vejledning af Skriften (eller under Helligåndens umiddelbare inspiration) kan naturen forstås i dens betydningsrigdom. <sup>29</sup>

Grundtvigs forbehold over for romantikkens naturfilosofi drejer sig imidlertid ikke kun om erkendelsesbetingelserne (*ratio cognoscendi*), men også om ontologien (*ratio essendi*). Frem for alt finder vi ikke nogen ontologisk gliden mellem ånd og natur hos Grundtvig. Ånden arbejder sig ikke frem igennem naturen for at manifestere sig i historien. Tankegangen er i stedet, at menneskelivet på én gang leves i to dimensioner, natur og ånd, synligt og usynligt, jordisk og himmelsk. Der er ganske vist en lang række korrespondancer mellem de to verdener hos Grundtvig, hvad digtet *Menneske-Livet* viser til fulde. Men der er ingen glidende overgang fra natur til ånd.

### 3. Billedsprogets ontologi i Grundtvigs mikrokosmos-tanke

Mikrokosmos-tankens tilstedeværelse er før blevet bemærket hos Grundtvig, ikke mindst i en vægtig afhandling af Kim Arne Pedersen. <sup>30</sup> Han foreslår en skelnen mellem »den rationelle mikrokosmostanke« og »den billedsproglige mikrokosmostanke«. I sidstnævnte står soteriologien snarere end ontologien i centrum, og det er ifølge Pedersen denne billedsproglige mikrokosmos-tanke, som er dominerende hos Grundtvig.

Kim Arne Pedersen har efter min opfattelse ret i, at man må skelne mellem den filosofiske argumentationssammenhæng, som Grundtvig fastholder i Dannevirke-tiden 1816-19, og den senere kristeligt-poetiske kontekst, hvor naturen står i centrum som symbol. Alligevel håber jeg at have peget på den sammenhæng, der består mellem Grundtvigs menneskesyn i *Om Mennesket i Verden* og i digtet *Menneske-Livet*. En skarp sondring mellem »den rationelle naturerkendelse« i Dannevirke-tiden, og den »poetiske Naturtydning« i *Sang-Værk* lader sig ikke gennemføre, fordi den første er forudsætningen for den anden. Kim Arne Pedersen gør da også opmærksom på, at der er »et stærkt element af naturtydning« i Dannevirke-tiden, og at de »to mikrokosmostanker« (Pedersen 1990, s. 81) ikke er uforenelige. Hvis min tolkning er holdbar, findes der imidlertid kun én mikrokosmos-tanke hos Grundtvig, og det er tanken om, at mennesket er samlingspunktet og formidleren mellem naturens og åndens kræfter. Grundtvig bygger med andre ord på den dobbelte mikrokosmos-tanke i forlængelse af platonsk-kristen tradition. Denne har vist sig at være markant forskellig fra romantikkens potenserede naturbegreb og den deraf følgende immanentisme.

Man kunne for så vidt konkludere, at Grundtvigs mikrokosmostanke er den billedsproglige. Men som vi har set forudsætter Grundtvigs anvendelse af billedsproget ikke desto mindre en bestemt ontologi – et to-verdens-motiv – som fortsætter med at danne klangbunden i Grundtvigs *Sang-Værk*.

Således genfinder vi i det store digt om *Menneske-Livet* den opfattelse, at verden (naturen) først bliver »forklaret« i mennesket. Samtidig *kan* naturen forklares i det menneskelige, fordi naturen selv er til stede i menneskets legemlighed og fordi mennesket selv *er* den transformerede natur. Der findes en indre korrespondance mellem mennesket som mikrokosmos og naturen som makrokosmos, ligesom der findes en korrespondance mellem mennesket som åndsvæsen og »den aandige Verden«.

Kun i mennesket er de to verdener forenet, fordi mennesket er »sandt åndeligt og sandt legemligt« i én persons enhed. Men kun i Kristus er de to verdener sammenfattede i deres fulde omfang: »sandt Gud og sandt menneske i én persons enhed«, som det hed i Kalchedon-synodens kristologiske dogme.

## Noter

1. Det foreliggende arbejde er blevet til i forbindelse med Grundtvig-Akademiets og Grundtvig-Selskabets arrangement »Grundtvigs natursyn« under festivalen »Golden Days in Copenhagen«, efteråret 2000. Tak til adjunkt PhD Anders-Christian Lund Jacobsen for en kritisk gennemlæsning af manuskriptet.
2. I Grundtvig-litteraturen har digtet »Menneske-Livet« været oversat. Se dog Uffe Hansen, *Grundtvigs Salmedigtning. Dens Historie og Indhold*, København: Det danske Forlag 1956, Bd. II, s. 301-304, og C.I. Scharling, »Naturfølelsen hos Grundtvig«, i: *Kirken og det humane Aandsliv*, København: Haase 1927, s. 78-80.
3. Se Gustaf Wingren, *Människan och Inkarnationen enligt Irenaeus*, Lund: Gleerups 1948, s. 114-125.
4. *Om Kiødets Opstandelse og det evige Liv* af Biskop Irenæus, fordansket ved Nik. Fred. Sev. Grundtvig [1827], 1880, s. 23f. I en note s. 23 forklarer Grundtvig sin oversættelse nærmere: »Secundum imaginem et similitudinem Dei, hvorved er at mærke, at Irenæus ved *imago* forstår den *legemlige*, og ved *similitudo* den *aandelige Lighed*«. Her tilføjer Grundtvig dog straks, at selvom Irenæus har ret i forhold til den græske grundtekst, så forstår »vi« (altså Grundtvig) nærmest begreberne omvendt, således at der i *imago* ligger det åndelige og i *similitudo* det lignelsesmæssige. Grundtvig er tydeligvis betænkt på at understrege, at menneskets stilling som *imago dei* (i Grundtvigs terminologi: »gudbilledlighed«) også omfatter det åndelige. Han kalder det derfor »grov Misforstand, naar man siger, at de Gamle ved Guds Billede ei tænkte paa den aandelige Lighed; da de jo kalde homiois og similitudo hvad vi i *denne Sammenhæng* kalde Billede«.
5. *Kort Begreb af Verdens Krønike, betragtet i Sammenhæng*, Kiøbenhavn 1814, s. 16.
6. I *Den christelige Børnelærdom* henviser Grundtvig således til »den uimodsigelige Kiendsgerning, at Mennesket ved Aands-Ordet i sin Mund ikke blot er kiendelig skilt fra alt det Umælende, men aandelig hævet over hele den synlige og haandgribelige Verden til en usynlig, aandelig Verden, der i Munds-Ordet har sin egen Soel baade med Lys og Livs-Varme...« (VU 6, s. 115).
7. Nærmere bestemt opfatter Grundtvig mennesket trichotomt, som bestående af legeme, sjæl og ånd. Parallelt med denne konstitution er menneskets åndelige liv præget af treheden af følelse, fornuft og indbildningskraft, svarende til den åndelige verdens triade af godhed, sandhed og skønhed. Denne triade hviler i og realiseres af den treenige Guds indre liv, som består af fællesskabet mellem Faderen (Kærligheden), Sønnen (Logos/Visdommen) og Helligånden (Kraften). Disse indre sammenhænge i Grundtvigs teologiske metafysik kan ikke udredes her, men se frem for alt Regin Prenter, »Grundtvigs Treenighedslære«, i *Konvent for Kirke og Theologi* (udg.), *N.F.S. Grundtvig, Theolog og Kirkelærer*, Skarrild 1983, s. 59-80, samt Kim Arne Pedersen, »Metafysik og Åbenbaring. Om de triadiske, respektive trinitariske strukturer i N.F.S. Grundtvigs tænkning 1812-1815«, *Grundtvig-Studier* 1995, s. 75-101.

8. Princippet er blevet navngivet af Arthur O. Lovejoy i *The Great Chain of Being. The Study of a History of an Idea*, Cambridge, Mass: Harvard University Press [1936] 1964, s. 52. Lovejoy viser, at tanken kommer fra Platons *Timaios* og går ud på, at den åndelige verdens konceptuelle muligheder alle er aktualiserede i verden (s. 50-55). Fuldkommenheden kan derfor ikke ligge i noget enkeltværende, som altid må befinde sig i den ene eller anden ende af en *scala naturae*, men verden er alene fuldkommen som helhed. Formidlet gennem nyplatonismen (Lovejoy s. 62-66) overtages tanken bl.a. af Augustin (eksempelvis i *De ordine*) og i middelalderens skolefilosofi. I moderniteten videreføres tanken både i Spinozas panteisme (s. 152-154) og i Leibniz' supranaturalisme (s. 170-181). I den tyske romantik videreføres tanken, dog med særlig understregning af naturfænomenernes diversitet (s. 300-303). – Desværre har Lovejoy ikke undersøgt, hvorledes tanken om en *scala naturae* ofte kombineres med tanken om menneskets særstilling som den skabning, der sammenfatter alle værensformer i sig selv. Denne tanke om mennesket som hele naturens bindeled (*homo est utriusque naturae vinculum*) er fremdraget af E.M.W. Tillyard i *The Elizabethan World Picture*, London: Penguin [1943] 1974, særligt s. 73-87. Det er netop en lignende kombination, vi finder hos Henrik Steffens i dennes *Indledning til filosofiske Forelæsninger* fra 1803, og som vi nedenfor skal finde sporene af i Grundtvigs *Danne-Virke*-artikel om »Mennesket i Verden« (DV II, 146).
9. Grundtvig associerer sandsynligvis til Augustins begreb om en *illuminatio mentis*. Ifølge Augustin er erkendelsen ikke en iboende evne, men beror på en guddommelig oplysning af sindet. Gud har ikke kun skabt øjet og det naturlige lys; også menneskets opmærksomhedsevne er en Guds gave, se Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, London: Victor Gollancz 1961, s. 77-95.
10. N.F.S. Grundtvig, *Imod den lille Anklager, det er Prof. H.C. Ørsted...*, København 1815, s. 110, cit. fra Kim Arne Pedersen (note 7), s. 100f. Jf. også Grundtvigs gendigtning af »Hil dig frelser og forsoner«, DDS 167, str. 7, og tolkningen hos Jørgen Pedersen, »Den dybe Sammenhæng. Om Grundtvigs salme 'Hil dig, Frelser og Forsoner'...«, i: *Fra Augustin til Johs. V. Jensen. Essays og Afhandlinger*, København: Museum Tusculanum 1991, s. 165-203, særligt s. 193-197 (om Grundtvigs visdomskristologi).
11. Denne kalchedonensiske struktur spiller en stor rolle også i *Den christelige Børnelærdom*, hvor det hedder, at hvis ikke Guds enbårne Søn havde haft samme menneskeliv som røveren på korset, »da kunde Guds eenbaarne Søn ligesaa lidt villet være og være blevet et virkeligt Menneske-Barn..., thi da udelukke Guddommeligheden Menneskeligheden og Menneskeligheden igjen Gudommeligheden af sig, og der kunde ikke længere være Tale om nogen aandelig og hjertelig Giensidighed, Tilbøjelighed og Vexel-Virkning« (VU 6, 101f). Den efterfølgende passage viser, at Grundtvig meget vel véd, at dette er det store stridsspørgsmål med de »mahomedanske Theologer« (s. 102).
12. Se Magnus Stevns, »Nogle Naturbilleder fra Grundtvigs Salmer« [1940], i: *Fra Grundtvigs Salmeværksted*, København: Gyldendal 1950, s. 26-52, her s. 41-45.
13. Udtrykket er fra Bent Hahn, *Hermeneutik og religionsfilosofi*, København: Gad 1980, s. 91-93.

14. Denne afhandling har med rette stået centralt i de seneste års fornyede interesse for Grundtvig som filosof. Afhandlingen er således genudgivet af Knud Bjarne Gjesing (Herning: Poul Kristensen 1983) og forsynet med en fortjenstfuld indledning; jf. også min artikel »Selvets tilblivelse hos Grundtvig og Kierkegaard«, *Religion* 1993:4, s. 12-15.
15. Til det følgende, se Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund: Gleerup 1965, s. 140-145 (m. litt.).
16. Se til hele spørgsmålet Laurence I. Conrad et al. Eds., *The Western Medical Tradition, 800 BC to AD 1800*, Cambridge: Cambridge University Press 1995 (m. litt.). Det er denne medicinske tradition, der også ligger til grund for f.eks. Hildegard af Bingens naturfilosofi i *Cause et cure*, tekstuddrag i oversættelse findes i Hildegard of Bingen, *On Natural Philosophy and Medicine*, Margret Berger ed. Cambridge: D.S. Brewer 1999, s. 35-39.
17. Som påvist af blandt andre Peter Brown: *Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, London-Boston: Penguin 1994, indgår der også i den platonisk-kristne tradition tanken om en *paideia* af menneskets krop, eksempelvis i form af lydens transformation i stemmen, se s. 122-139 (om Clemens).
18. N.F.S. Grundtvig, *Blik paa Poesiens Historie og Bernhard Severin Ingemann* [uudgivet manuskript 1822], udg. af Flemming Lundgreen-Nielsen København: Museum Tusculanum 1985, s. 34.
19. Forestillingen findes også nævnt i VU II, s. 281.
20. Heinrich Steffens: Indledning til filosofiske Forelæsninger, København: Borgen [1803] 1996, s. 13 (1. forelæsning).
21. Steffens 1996, s. 83 (5. forelæsning)
22. Kim Arne Pedersen, »Grundtvigs natursyn«, *Grundtvig Studier* 1989-90, tolker citatet som udtryk for en »Schellingsk/Steffensk (og for så vidt Leibnizsk) tendens til at lade de stigende grader af selvvirksomhed og frigjorthed i analogi til menneskets udvikling fra foster til selvbevidst væsen bestemme adskillelsen mellem de forskellige naturriger...«, s. 79.
23. Steffens 1996, s.82 og 77 (4. forelæsning).
24. Steffens 1996, s. 15 (1. forelæsning).
25. Se hele Steffens' 2. forelæsning, der tydeligvis er inspireret af Schleiermachers Spinoza-billede i *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* fra 1799.
26. Flemming Lundgreen-Nielsen, »Grundtvig og romantikken«, i Christian Thodberg og Anders Pontoppidan Thyssen (udg.), *Grundtvig og Grundtvigianismen i nyt lys*, Århus: Anis 1983, s. 19-41, her s. 33.
27. Steffens 1996, s. 115 (7. forelæsning).
28. Se hertil min artikel, »Lyset og Legemet. Naturlige symboler i kristen tradition«, *Kritisk Forum for praktisk teologi* 43, 1991, s. 57-80, her s. 68-70.
29. Den romantik, Grundtvig overtager, er derfor en »døbt romantik«, som det er blevet udtrykt af Flemming Lundgreen-Nielsen, »Grundtvig og romantikken«, i Christian Thodberg og Anders Pontoppidan Thyssen (udg.), *Grundtvig og Grundtvigianismen i nyt lys*, Århus: Anis 1983, s. 19-41, her s. 41. Jf. Bent Christensen, *Omkring Grundtvigs Vidskab. En undersøgelse af N.F.S. Grundtvigs forhold til den erkendelsesmæssige side af*

*det kristeligt nødvendige livsengagement*, København: Gad 1998, s. 125: »[D]et 'romantiske' hos Grundtvig bliver indordnet i en helhed, som er fuldstændig bibelsk-kristen i sin struktur«.

30. Kim Arne Pedersen, »Grundtvigs Natursyn«, *Grundtvig-Studier* 1989-90, s. 66-104.